

ISLÃO AMBIVALENTE: A CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA DOS MUÇULMANOS SOB O PODER COLONIAL PORTUGUÊS

Mário Artur Machaqueiro

CRIA - Centro em Rede de Investigação em Antropologia / FCSH-UNL

maarma@fcsch.unl.pt

Resumo

Este artigo procura contribuir para o estudo dos processos históricos que têm tomado populações muçulmanas como alvos preferenciais da governança e da análise políticas. Baseado em documentação de arquivos portugueses e franceses, o artigo procura assinalar as mais notórias representações identitárias que ideólogos e membros do aparelho colonial português construíram em torno dos grupos islâmicos da Guiné-Bissau e de Moçambique, incidindo especialmente nesta última colónia. Tais imagens articularam-se com as estratégias de governação das populações muçulmanas num quadro colonialista, sobretudo após a eclosão das guerras coloniais. O artigo defende que a posição semiperiférica de Portugal no sistema-mundo conferiu às suas representações e estratégias identitárias, nomeadamente às que se reportam aos muçulmanos colonizados, um carácter de profunda ambivalência¹.

Palavras-chave: Islão, muçulmanos, colonialismo português, guerra colonial, identidades, ambivalência

Abstract

This article wishes to contribute to the study of the historical processes that have been spotting Muslim populations as favourite targets for political analysis and governance. Based on Portuguese and French archives, the article tries to uncover the most conspicuous identity representations that ideologues and members of Portuguese colonial staff built around the Islamic communities of Guinea-Bissau and Mozambique. It shows how those images were related to strategies designed for ruling Muslim populations within the colonialist frame, especially after the outbreak of colonial wars. The main argument of this text is that the semi-peripheral position of Portugal in the world-system gave its identity representations and strategies, namely those regarding colonized Muslims, a character that was deeply ambivalent.

Keywords: Islam, Muslims, Portuguese colonialism, colonial war, identities, ambivalence

Recebido 2 de Maio de 2011; Aceite para publicação 26 de Julho de 2011

¹ Este texto não seria possível sem algumas colaborações, pelo que cumpre deixar aqui os indispensáveis agradecimentos. O primeiro vai para o Prof. Doutor Fernando Amaro Monteiro, por todas as informações e observações preciosas que partilhou com o autor deste artigo e com a equipa de investigação do projecto “Muçulmanos sob Pressão”, tendo amavelmente aceite ser consultor do mesmo. O segundo agradecimento destina-se a Sandra Araújo, pelo trabalho que desenvolveu na exploração da documentação dos SCCIM disponível no Arquivo Nacional da Torre do Tombo.

Este artigo debruça-se sobre a forma como o poder colonial português administrou o Islão no plano material e no plano simbólico, focando especialmente o período das guerras coloniais na Guiné-Bissau e em Moçambique (1963-1974), duas regiões onde os grupos muçulmanos tinham (ou podiam ter) uma especial relevância para as estratégias de preservação do sistema de poder. Deter-me-ei nas representações identitárias que diversas figuras do aparelho colonial construíram em torno desses grupos. As políticas por elas inspiradas estarão também no centro da minha atenção. Tentarei relacionar a dimensão imagética, cultural e politicamente elaborada, com as estratégias mais gerais por meio das quais certos portugueses imaginaram a sua própria identidade nacional, como “europeus” e como povo “colonizador” ou “imperial”.

É possível distinguir, ainda que a traço grosso, dois tempos nas relações do colonialismo português com o Islão e com as populações muçulmanas. Dos anos 40 do século passado, e mesmo antes, até à primeira metade do período da Guerra Colonial (1961-1965), os muçulmanos foram percebidos, predominantemente, como ameaçadores e incontroláveis. Ideólogos, missionários católicos, militares, agentes da polícia política e antropólogos ao serviço do sistema colonial descreveram como os muçulmanos estavam empenhados em derrubar o poder português e em consagrar os objectivos do “pan-islamismo”. Nesta perspectiva, as populações “animistas” da Guiné e de Moçambique eram consideradas como aliados potenciais dos interesses coloniais. Contrariamente ao Islão, visto como impermeável aos valores portugueses (“ocidentais”), as religiões “nativas” africanas não eram levadas a sério pela ideologia colonialista. Pensava-se, por isso, que os “animistas” seriam muito mais influenciáveis pela pregação católica e pela propaganda oficial do regime.

O final dos anos 60 assistiu a uma reviravolta importante nestas concepções. Tal deveu-se a uma curiosa conjugação de factores. Por um lado, os novos ventos ecuménicos do Concílio Vaticano II levaram a que certas figuras da Igreja Católica em Portugal encetassem uma aproximação às comunidades muçulmanas, renunciando tacticamente a uma evangelização mais agressiva. Em Moçambique esta reorientação foi protagonizada, a partir de 1966, pelo então Bispo de Vila Cabral (actual Lichinga), D. Eurico Dias Nogueira, e sabemos hoje que ela teve o apoio discreto do Ministério do Ultramar e do próprio Salazar². Do lado da

² Ver o Despacho n.º 152 de Jacques Honoré, Cônsul Geral de França em Lourenço Marques, dirigido ao Embaixador de França em Portugal a 21 de Dezembro de 1967 (Archives Diplomatiques de la Courneuve [ADC], Ministère des Affaires Étrangères, Afrique-Levant, Mozambique 1966-1972 Politique intérieure – Questions religieuses, 59QO/34, avril 1966 - décembre 1972). Reportando-se a uma das várias conversas que manteve com o Bispo de Vila Cabral, Honoré diz que este último lhe confidenciou ter publicado a famosa *Carta Fraternal aos Muçulmanos* da sua diocese, de Setembro de 1966, apenas após uma audiência que Salazar lhe concedeu e a seguir a vários contactos com o Ministério do Ultramar. O Cônsul francês infere daí a relevância propriamente política da *Carta* de D. Eurico Dias Nogueira.

administração propriamente dita, a nova estratégia foi também adoptada graças ao conhecimento entretanto adquirido que se começou a disseminar entre os “especialistas”, em grande parte devido à actuação de uma figura singular: Fernando Amaro Monteiro. Orientado pelos serviços de *intelligence*, aos quais Amaro Monteiro pertenceu, e adoptado pelo Governo-Geral de Moçambique, o novo rumo pautou-se por privilegiar uma aliança com as lideranças muçulmanas locais, no pressuposto de que estas haviam ganho gradualmente a consciência do que teriam a perder em futuras nações africanas reguladas por regimes marxistas “ateus”. A isso acrescia a constatação de que os “animistas” estavam a aderir, em crescente número, aos movimentos nacionalistas, ficando assim perdidos para a “causa” portuguesa (Cruz, 1968; Vieira, 1971). Esta nova perspectiva de enquadramento do Islão foi, portanto, motivada essencialmente por factores pragmáticos: provocar um desequilíbrio de forças favorável à posição portuguesa no quadro da guerra que se estava a travar.

As duas etapas na abordagem colonial dos muçulmanos não estiveram, na verdade, separadas por uma fractura intransponível. Foram várias as continuidades da primeira para a segunda. Além disso, nenhuma se mostrou verdadeiramente unidimensional: em cada uma coexistiram imagens opostas do “muçulmano”, positivas e negativas. Cada uma foi, pois, marcada pela ambivalência, entendida aqui como a flutuação dos afectos, de amor/ódio, entre os pólos por eles investidos. É ela que constitui o objecto das análises que se seguem.

Islão e negros africanos: uma afinidade “natural”

A construção portuguesa do “muçulmano ameaçador” remonta, pelo menos, ao século XIX, quando os portugueses se viram obrigados a legitimar as suas pretensões imperiais em África e a definir o seu lugar dentro do novo projecto colonialista europeu, ocupando efectivamente as possessões territoriais de Guiné, Angola e Moçambique (Telo, 1994). Já no seu famoso relatório de 1893, António Enes citava, entre as causas do atraso de Moçambique, “a invasão, incessantemente renovada, da província pelos Asiáticos, densos e vorazes como os gafanhotos (...) e que nem servem, como esta praga, para adubar o solo que devastam” (Enes, 1946, p. 51). O tema da “praga”, aqui associado à “esterilidade”, é um artefacto retórico muito frequente quando se trata de pintar o “outro” com as colorações mais negativas. Uma variante metafórica desse tema, usada por Enes, é a do alastramento vegetal imparável, imagem desta feita aplicada a uma facção desses incómodos asiáticos, aquela que correspondia precisamente aos muçulmanos (Enes, 1946, p. 212).

Assim, no discurso de Enes já eram bem notórios muitos dos lugares comuns da retórica islamofóbica sobre a influência muçulmana em África, posteriormente reproduzidos por tantos ideólogos e antropólogos coloniais. De acordo com uma vertente do “darwinismo social” em voga nos finais do século XIX, a alegada “simplicidade” do Islão estava em sintonia com o “tipo antropológicamente inferior” a que correspondiam os negros africanos (Martins, 1978, p. 262), ajustada, portanto, às suas limitações “naturais” (Enes, 1946, p. 214).

Esta essencialização do Islão, enquanto religião congenial aos africanos, estava tão enraizada no imaginário colonialista que a encontramos em textos produzidos na fase final do domínio português em África, como, por exemplo, nesta Informação de 1967 emitida pela delegação da PIDE em Moçambique:

Em flagrante contraste com a Religião Católica e duma maneira mais lata com as religiões cristãs, a teologia islâmica reveste-se de um carácter simplista. [...] O islamismo não exige dos fiéis uma adesão ao conceito metafísico da vida, mas apenas que pautem a sua existência de acordo com normas de carácter mais pragmático do que moral, rejeitando simultaneamente o princípio cristão do destino ascensional do Homem³.

A competição de poder que opunha a administração portuguesa à influência islâmica retirava algum ganho simbólico da desvalorização retórica do Islão sempre que o comparava às “virtudes” do cristianismo. Uma tal imagem identitária poderia receber uma legitimação “científica” ao se transferir a afinidade “natural”, quase pseudobiológica, entre o Islão e a África negra para uma conexão mais “cultural”. A antropologia veio servir esse desígnio. José Júlio Gonçalves, que fez parte da sua carreira académica no seio da antiga Escola Colonial, entre-tanto rebaptizada como Instituto Superior de Estudos Ultramarinos, publicou em 1958 um estudo que foi considerado, durante vários anos, a única referência de autoridade sobre o Islão na investigação científica portuguesa (Macagno, 2006, p. 90; Vakil, 2004, p. 26). Este texto estava impregnado de preconceitos e estereótipos, a começar pelos que essencializavam a ligação dos negros africanos ao Islão. Essas ideias vinham, no entanto, envernizadas com um toque etnólogo: “Certas afinidades entre o *modus vivendi* dos muçulmanos do Norte de África e da Arábia e o dos negros africanos dão um maior poder de penetração ao Islamismo” (Gonçalves, 1958, p. 69). Neste particular, para explicar por que motivo a religião islâmica havia sido tão bem sucedida em África, Gonçalves recorria a um tema sexual que parecia obcecar estes “islamólogos”, traindo as suas

³ ANTT (Arquivo Nacional da Torre do Tombo), PIDE-DGS, Informação n.º 686-SC/CI(2), fl. 9.

ansiedades quando confrontados com a sexualidade aparentemente “aberta” das populações negras: eis que o Islão tolerava a poligamia como uma instituição africana milenar, e, segundo os “especialistas”, essa razão maior esclarecia o laço supostamente natural entre os negros e a religião de Maomé.

Em tudo isto, os ideólogos portugueses seguiam de perto os trilhos argumentativos de outras tradições coloniais, e, mais particularmente, da escola francesa, que opunham um “Islão negro”, “superficial”, “ignorante” e “sincretista”, a um “verdadeiro” e “profundo” Islão indiano/asiático/árabe, considerado a principal, se não a única fonte da cultura islâmica em África, não reconhecendo assim as redes especificamente africanas que, séculos antes, tinham sido responsáveis pela difusão e pela expansão do Islão nas regiões subsaarianas (Bonate, 2007, pp. 9-12; Dias, 2005; Froelich, 1962; Gouilly, 1952; Harrison, 1988, pp. 94-117; Triaud, 2006, pp. 276-277).

Duas personagens identitárias são discerníveis nesta construção do “Islão Negro”: o “verdadeiro muçulmano” de origem não africana, sobre o qual se concentravam os receios paranóides dos ideólogos e administradores coloniais, e o “negro islamizado”, visto como superficial ou inautêntico e, por isso mesmo, como permeável à missão cristã e manejável pelo poder colonial. São estas duas figuras do imaginário colonialista que irei analisar em seguida.

O muçulmano-“ameaça”

Numa comunicação com o significativo título *A ameaça islâmica na Guiné Portuguesa*, apresentada em 1956 no IV Congresso da União Nacional, António de Sousa Franklin sintetizou os lugares comuns do “perigo muçulmano”: “Sectário de uma religião superior, dotado de um relativo nível de cultura que o destaca da população animista, usufruindo de um estágio de vida elevado, o muçulmano conserva-se igual a si próprio e repele quaisquer influências da nossa civilização” (Franklin, 1956, p. 9). O escândalo aberto pela presença dos muçulmanos entre nós, ou nas “nossas” colónias, deriva, ontem como hoje, da percepção de que eles recusam reconhecer qualquer superioridade à “civilização ocidental”. Isto foi e tem sido recebido como um intolerável golpe no “nosso” orgulho identitário. Como podiam os muçulmanos debaixo da dominação colonial de França não querer tornar-se franceses, ou como podiam os islamizados da Guiné atrever-se a proclamarem-se, não portugueses, mas árabes? (Franklin, 1956, p. 17).

No início dos anos 60, não apenas os ideólogos mas também as autoridades coloniais locais estavam cientes de que o Islão representava, para os “indígenas” de África, uma estratégia de promoção identitária alternativa e muito mais atra-

ente do que o catolicismo. Veja-se, por exemplo, um relatório de 1961 do Grupo de Artilharia de Campanha de Nampula: “[...] Os maometanos consideram-se superiores e decerto emancipados a tal ponto de chamarem desprezivelmente ‘indígenas’ aos que não professam os seus ideais deixando de se considerarem como tais a eles⁴.” Este relatório também sublinhava, como digno de observação crítica, certos marcadores visuais exibidos pelos dirigentes nativos muçulmanos: preferiam a “Bandeira do Oriente” à “Bandeira Nacional” (portuguesa) e apresentavam-se “com trajes tipicamente orientais”. Atitudes inaceitáveis para o assimilacionismo colonial.

O acima citado Júlio Gonçalves tinha já feito considerações sobre um “credo muçulmano que é, inequivocamente, desnacionalizador e [...] antiportuguês” (1958, p. 169). Por seu turno, as representações produzidas pelos agentes coloniais que actuavam no terreno comungavam destas imagens produzidas a um nível mais “ideológico”. Veja-se este relatório militar no qual o carácter alegadamente não português (ou antiportuguês) do Islão era relacionado com uma perniciosa intervenção árabe:

[...] O indígena afirma que o maometano não é português! O gentio que pertencer à religião maometana considera-se imediatamente um indivíduo árabe e sob o seu poder, renegando a sua pátria sem o mínimo escrúpulo, antes com enorme satisfação. Mantém e afirma não ser português em qualquer circunstância e essa convicção não foi formada propriamente por ele, não é fruto do seu poder imaginativo, mas antes resultado da actuação desintegrante dos agentes árabes⁵.

Na verdade, a tese de um carácter “anti-português” do Islão era apenas uma variante de um tema mais geral que percorria esta representação islamófoba – com todo o peso ansiogénico que lhe era inerente. Esse tema era o da natureza “desnacionalizadora” do Islão. “Desnacionalizadora” porque empenhada em transcender todas as fronteiras e fracturas nacionais. Os fantasmas do “pan-islamismo”, de uma “Comunidade dos Crentes” capaz de engolir as nações, tinham aqui amplo alimento.

O cunho “não português” do Islão foi igualmente sublinhado pelo antropólogo Jorge Dias, para o qual essa “ameaça” possuía, no contexto multiétnico de Moçambique, uma face bem concreta: os muçulmanos oriundos da Índia que

⁴ Comunicação de Serviço n.º B-240, de 30 de Junho de 1961, que se reporta a relatórios enviados pelo Grupo de Artilharia de Campanha de Nampula (ANTT, SCCIM [Serviços de Centralização e Coordenação de Informações de Moçambique], n.º 408, fl. 397).

⁵ Relatório de Informações de Moçambique, n.º 262, 1.º Trimestre de 1954, Secreto; Emissor: Fernando Louro de Sousa, Major do CEM, Chefe do Estado Maior, Comando Militar de Moçambique, Quartel General; Assunto: “Política. O Maometismo em Moçambique é mais uma força política que religiosa”, p. 11 (AHM [Arquivo Histórico-Militar], 39/11/585/262, 262, 1954).

se tinham estabelecido nessa colónia, um grupo pejorativamente designado por *monhés*⁶ (Alpers, 1999, p. 167; Bastos, 2008; Dias, 1956, pp. 10-14). Um relatório transmitido pelo comandante do Regimento de Infantaria de Nampula, em 1959, descrevia o impacto desse grupo sobre os “nativos”, queixando-se da

[...] acção absolutamente nefasta para os interesses nacionais, que resulta da presença do “monhé”, que catequiza o indígena imbuindo-o da sua cultura, da sua religião e da sua história. [...]

O “monhé” luta encarniçadamente contra o casamento cristão, e [...] há imensos casamentos desfeitos, sem possibilidade de qualquer reatamento, porque ele actuou, aproveitando a conhecida tendência supersticiosa do indígena⁷.

Na óptica colonialista, o aspecto insuportável para a auto-estima do “português” era o facto de os muçulmanos indianos que viviam em Moçambique não respeitarem as fronteiras que o poder colonial lhes pretendia impor:

Enquanto que várias minorias conservam a sua religião de origem e procuram mantê-la viva em todos os membros do grupo e nos seus descendentes, o que é respeitável, os *indianos maometanos* constituem uma grave ameaça para a soberania portuguesa pela propaganda constante (entre os indígenas) da fé islâmica, acompanhada do *slogan*, que ela é a religião dos homens de cor, enquanto que o cristianismo é a religião dos brancos (Dias, 1956, p. 2)⁸.

Assim, Jorge Dias atribuía aos muçulmanos indianos a insinuação de que haveria um vínculo entre religião e etnicidade (ou “raça”). O cristianismo, cultura com pretensões ao ecumenismo e à universalidade, via-se assim denunciado como particular e relativo, atributos que a ideologia colonial gostaria de reservar para o Islão e para outras fés “inferiores”:

[...] O perigo maior não advém do facto dos indianos constituírem uma minoria étnica, mas sim de procurarem contrariar o esforço de assimilação dos indígenas, que os portugueses estão a despender, difundindo uma religião em fase de grande expansão em África, a que insidiosamente chamam religião dos *homens de cor*. Esta barreira que procuram estabelecer entre duas religiões, associando cada uma delas a um pseudo grupo racial – branco e de cor (negro) – é altamente perigosa e de graves consequências se continuar a fazer progressos (Dias, 1956, p. 8).

⁶ O termo “monhés” pode ser bastante impreciso e flutuante na delimitação das suas fronteiras identitárias. Se, no uso popular “português”, ele designa habitualmente os indivíduos de origem indiana ou indo-paquistanesa, hindus ou muçulmanos, e com uma conotação invariavelmente depreciativa ou pejorativa, dir-se-á que, em Moçambique, a sua aplicação, com os mesmos traços negativizantes, nem sempre visou esse grupo mas uma entidade de contornos mais difusos, por vezes confundida com os muçulmanos em geral, tanto os de origem “asiática” como os africanos “propriamente ditos” (Domingues, 1955, pp. 268-269; Zamparoni, 2000, p. 192).

⁷ ANTT, SCCIM, n.º 408, fls. 419-420. Este texto reporta-se à visita que o Comandante do Regimento de Infantaria de Nampula efectuou ao porto de António Enes (actual Angoche).

⁸ Se não houver indicação em contrário, os itálicos e as maiúsculas pertencem sempre ao original.

Como Susana Bastos mostrou recentemente (2008), a visão ansiogénica dos muçulmanos indianos em Moçambique como um “contra-poder” capaz de minar a dominação portuguesa não tinha, curiosamente, qualquer correspondência numa mobilização anticolonial expressiva da parte dos indianos que eram alvo de caracterizações pejorativas. Com raras exceções, eles mantiveram uma atitude essencialmente apolítica e, como veremos, alguns envolveram-se mesmo na colaboração activa com as autoridades portuguesas. Isto acentuou, dentro da administração colonial, os sentimentos de ambivalência na caracterização do “outro” islâmico, e, em articulação com isso, uma oscilação nas políticas entre medidas de rejeição/repressão – frequentes nos primeiros anos de guerra contra a FRELIMO⁹ – e medidas de aproximação/cooptação.

O “islamizado”

Como foi mencionado atrás, para os ideólogos portugueses o tipo de comportamento “muçulmano” a que os africanos conseguiam aceder era basicamente superficial e abastardado, porque misturado com culturas locais prevalecentes. Pensava-se que os africanos tinham as suas identidades exclusivamente devotadas a uma forma exterior, a um invólucro sem conteúdo. Podemos encontrar um exemplo desta concepção em Júlio Gonçalves. Segundo ele, as populações da Guiné que professavam o Islão não eram exactamente muçulmanas, mas “islamizadas”. Os negros de África eram incapazes de alcançar a “essência” de tal religião, limitando-se a simulá-la ou a mimetizar os seus aspectos exteriores, e apenas para efeitos de autopromoção identitária:

Os negros islamizados, tomados de autêntica megalomania, exibem, com gosto, os símbolos da sua superioridade em relação aos seus irmãos de sangue: o *balandrau* e o turbante, que, aliás, são mais acessíveis ao seu débil potencial económico que qualquer vestimenta do figurino europeu (Gonçalves, 1958, p. 73)¹⁰.

⁹ Nesses primeiros tempos de conflito, os agentes do aparelho colonial viam no Islão uma força “subversiva” com o maior relevo. A PIDE prendia, questionava e, por vezes, assassinava brutalmente dignitários muçulmanos, reflectindo uma atitude e métodos que remontavam à década de 30 (Alpers, 1999, pp. 167, 175-176). São diversos os documentos oficiais que afirmam a existência de uma simbiose entre a religião islâmica e a “subversão” anticolonial. Alguns exemplos: Informação dos SCCIM, 10 Novembro de 1964 (ANTT, SCCIM n.º 408, fl. 42); Relatório de situação n.º 13, Distrito de Cabo Delgado, 13 de Setembro de 1966 (ANTT, SCCIM n.º 410, fls. 308-309); PIDE, Relatório n.º 574/66/GAB, de 20 de Setembro de 1966, citado no Relatório de Informação dos SCCIM n.º 146 (ANTT, SCCIM n.º 410, fl. 272); Informação n.º 60/66, de 27 Outubro de 1966, assinada por Eugénio José de Castro Spranger (ANTT, SCCIM n.º 412, fl. 815).

¹⁰ O *balandrau* é uma túnica de mangas largas, típica de algum vestuário muçulmano. Diversos ideólogos portugueses do colonialismo expressaram a ideia de que os africanos aderiam ao Islão por se sentirem essencialmente atraídos pelo prestígio identitário associado ao *balandrau*, ideia que já se encontra, por exemplo, em António Enes (1946, p. 213).

Melhor poderá compreender o efeito psicológico destas peças de vestuário quem porventura já tenha visto um aborígene africano “vestido” ao modo tribal, ao lado de um islamizado imponente, dando-se mesmo ares de falsa majestade; um rosto tostado, negro, contrastando com o marfim de uns dentes muito brancos, uma jilaba alvinhenta e o turbante igualmente claro! Como é que um pobre afro-negro não há-de sentir ganas de se desenraizar, mandar os filhos à mesquita e à escola e tornar-se membro de uma religião que, mesmo implicando alguns prejuízos, o elevará aos olhos dos seus companheiros de “mucanda”! (Gonçalves, 1961, p. 26).

A sugestão contrabandeada nestes textos pretendia que o africano “islamizado” não conseguiria ostentar mais do que um Islão fictício, inteiramente centrado numa visibilidade *performativa* cujo carácter artificial colidia com a “natureza primitiva profunda” do negro:

São impressionantes estes negros atraídos pelo prestígio do balandrau. Vivem por vezes como que obcecados pela sua importância, pouco mais. É vê-los acorrer aos povoados através dos matagais limítrofes; quando se aproximam das povoações cessam todas as atitudes naturais, morre a exuberância e aperaltam-se cuidadosamente. Depois entram com solenidade, muito direitos, falsamente aprumados! Lembram algum tanto o ingénuo camponês europeu, quando vai à cidade [...] (Gonçalves, 1961, p. 26).

Note-se a analogia entre “camponeses” e “povos colonizados”, tão assídua neste tipo de construções identitárias e que consiste em equiparar o “primitivismo” do camponês ao “primitivismo” dos “nativos” das colónias, uns e outros imaginados sob a mesma representação do “selvagem”¹¹. Um traço comum emerge em todas estas avaliações do comportamento muçulmano da África negra: interpretado com base no binómio “natural/artificial”, ele não era encarado como uma manifestação séria ou genuína. Neste caso, a estratégia de poder do discurso colonial não era, exactamente, negar aos muçulmanos negros a sua visibilidade. Era simplesmente concebê-la como uma superfície desprovida de qualquer conteúdo efectivo. De resto, pensava-se que, por detrás dessa “fachada”, espreitava ainda o velho negro infantilizado que António Enes retratara nesse texto fundador do racismo colonialista português que foi o seu *Relatório sobre Moçambique*, publicado em 1893 (1946, p. 75). Os preconceitos eram aqui ineren-

¹¹ Desde a época medieval que, no Ocidente, as classes abastadas e os intelectuais vinham carregando a identidade camponesa com os epítetos da sub-humanidade e, no limite, da inumanidade (Le Goff, 1984, pp. 58-59). Em tais representações, misto de desprezo e de ansiedade identitária, o camponês era o “rústico”, o “vilão”, o “animal selvagem”, o “monstro repugnante”. Em suma, o mesmíssimo “Caliban” que os europeus reinventaram depois na África negra ou no continente sul-americano (Jahoda, 1999; Santos, 2002).

tes à velha ideia do “Islão Negro”: a “islamização” dos africanos não podia ser senão ostentatória, incapaz de disfarçar um “animismo” obstinado.

Afirmar uma osmose entre nacionalidade e religião era, porém, espada de dois gumes: enquanto permitia que o “nativo” se auto-representasse como português, apenas por se ter tornado cristão, também podia aliená-lo de Portugal sempre que se sentisse muçulmano. Na verdade, o projecto de “nacionalizar” os “nativos”, maneira eufemista de rasurar a sua identidade étnica, estava a ser desafiado por uma circulação islâmica reconhecidamente mais forte do que a presença católica portuguesa. Teixeira da Mota, que havia sido Ajudante-de-campo de Sarmiento Rodrigues, em 1945, quando este fora Governador-Geral da Guiné, escreveu no seu volumoso estudo sobre essa região:

Uma vez um velho Mandinga traduziu numa frase admirável este mesmo conceito, ao dizer-me que o “Mandinga (islamizado) está para o Árabe, como o Cristão está para o Europeu”. Expressão preciosa que encerra todo o complexo problema da conversão religiosa, da assimilação, da nacionalização, e que revela que o indígena tem perfeitamente a noção de estar a ser influenciado e absorvido por duas religiões e duas culturas distintas, a religião cristã e a cultura portuguesa, e a religião maometana e a cultura árabe. O progresso da islamização na Guiné não constitui apenas um problema religioso, porquanto pode vir a constituir um obstáculo crescente à maior integração do indígena na comunidade nacional (Mota, 1954, p. 257).

Sousa Franklin, por sua vez, não escondia os maiores receios: “Nada nos garante que os fulas, mandingas e mais islamizados, que hoje se portam como bons amigos, não levantem amanhã o estandarte da revolta e não terçam armas contra nós”. Num tal cenário, Franklin pensava que esses “povos de mentalidade *sui generis*, que se mantêm isolados como ilhas, no meio de outros, através de séculos, repelindo quaisquer influências estranhas”, não teriam “dúvidas em trair, em dado momento, aqueles de quem receberam amizade, compreensão e liberdade” (Franklin, 1956, pp. 24-25). Em 1959, alguns relatórios militares mostravam-se preocupados com a possibilidade de que

[...] muito embora tenham sido as tribos islamizadas, ou facilmente islamizadas, aquelas que, no passado, nos ajudaram a pacificar a Guiné, serão precisamente aquelas que agora nos poderão trazer preocupações, dadas as suas afinidades com as tribos da República da Guiné já emancipadas e com as do Senegal em vias de apresentarem as suas reivindicações de liberdade e emancipação¹².

¹² Relatório periódico de contra-informação n.º 3/59, in AHM, 39/11/592/362, 1959, Perintreps da Guiné (Relatórios periódicos de informação e contra-informação). A pontuação foi corrigida em relação ao original.

Por conseguinte, o próprio “islamizado” não era uma figura inteiramente tranquilizante para o colonizador. A insegurança e a suspeição como traços persistentes na interacção do colonizador com o colonizado, formatada por um tipo inerradicável de relação de poder, conduziram a que a atitude para com o Islão e os grupos muçulmanos tivesse na ambivalência a sua estrutura profunda.

Ambivalências coloniais na sedução estratégica dos muçulmanos de Moçambique

Numa nota de 3 de Maio de 1946, o Cônsul de França em Lourenço Marques dava conta de uma visita de dignitários indianos da África do Sul aos seus cor-religionários de Moçambique, neste caso maioritariamente ismaelitas. Durante um banquete oferecido pela comunidade indo-muçulmana local, um desses visitantes, Abubacar Mussa, proferiu um violento discurso contra a segregação racial e a política colonial da África do Sul, traçando, em contraste, “um quadro idílico da vida da comunidade indiana sob a égide portuguesa em Moçambique, ‘onde desejaria ter a felicidade de viver’”. Segundo a nota, este banquete – classificado pelo Cônsul como a “primeira manifestação anti-racista” levada a cabo pela comunidade indiana, e, para mais, inspirada por um ismaelita – “permitiu à imprensa local uma série de artigos louvando o liberalismo tradicional da política colonial portuguesa”. O autor da nota diplomática não deixa, porém, de acrescentar que “estes protestos de liberalismo dissimulam mal uma onda de xenofobia em relação à comunidade indiana”, onda à qual as missões católicas não seriam estranhas, “inquieta perante o proselitismo frutuoso que os muçulmanos indianos praticam junto dos indígenas da Zambézia e do Niassa”¹³. Este documento sintetiza, assim, a disparidade de sentimentos que os muçulmanos indianos suscitavam no contexto colonial de Moçambique, disparidade bem ilustrada por um caso particular do Islão “asiático”: a comunidade ismaelita.

Tratava-se de uma comunidade pequena que, em 1953, as autoridades estimavam em cerca de 700 indivíduos, dos quais 439 tinham nacionalidade portuguesa e 261 eram estrangeiros oriundos da União Indiana¹⁴. Dois anos antes, a 21 de Dezembro, o Aga Khan tinha enviado uma carta pessoal ao Governador-Geral

¹³ Nota n.º 312 de Legrain, Cônsul de França em Lourenço Marques, de 3 de Maio de 1946, com o assunto: “Afrique orientale portugaise – Situation politique et économique du 16 au 30 Avril 1946” (ADC, Ministère des Affaires Étrangères, K-Afrique – Possessions portugaises 1944-1952, Carton 14, Afrique Oriental – Questions politiques, Septembre 1944-Décembre 1949).

¹⁴ Para estas e outras contagens do número de ismaelitas residentes em Moçambique, ver dois documentos confidenciais do Governo-Geral de Moçambique, de 16 de Janeiro e 30 de Julho de 1953 (AHD [Arquivo Histórico-Diplomático], Ministério dos Negócios Estrangeiros, Secção dos Negócios Políticos Ultramarinos, Proc. 341 (Maço 109), “Questões Ultramarinas Gerais – Carta de Aga KHAN ao Governo Geral de Moçambique, pedindo protecção para os seus súbditos; Concessão de naturalização portuguesa”).

de Moçambique na qual solicitava a concessão da cidadania portuguesa aos ismaelitas que tinham migrado para essa colónia vindos da Índia após a independência desta. Nessa carta, o autor sublinhava a devoção dos seus fiéis à causa portuguesa. Argumento que parece não ter surtido efeito: nove anos passaram sem que as autoridades solicitadas assumissem uma decisão definitiva quanto à naturalização dos ismaelitas. Ao longo desse período, os Ministérios do Ultramar e dos Negócios Estrangeiros emitiram pareceres que pareciam ir ao encontro da solicitação do Aga Khan e dos líderes da comunidade ismaelita, inclinando-se, porém, para um processo de naturalizações individuais, caso a caso, em lugar de uma naturalização colectiva. A favor dessa opção invocavam motivos claramente comprometidos com estratégias de fiscalização e de controlo das populações colonizadas, decorrentes da desconfiança endémica com que o poder colonial português as encarava. A esse respeito, é sintomática uma informação política do Consulado de Portugal em Nairobi, de 10 de Setembro de 1953, na qual se fazia referência a “inquietantes” declarações do Aga Khan que apelavam a que todas as nações muçulmanas do mundo organizassem uma frente comum na luta contra o imperialismo e o colonialismo¹⁵. A inclusão desse documento era, em si mesma, um argumento contra uma abertura “excessiva” do acesso à cidadania portuguesa. Em contrapartida, outros textos da administração portuguesa mostravam-se favoráveis a uma naturalização em massa dos ismaelitas originários da Índia e residentes em Moçambique, com a sugestão táctica de que isso traria vantagens na projecção da imagem internacional de Portugal. Em 1960, quando o número de ismaelitas naquela região ultrapassava já o milhar, as autoridades portuguesas mantinham em suspenso a palavra final sobre o assunto¹⁶.

Estas hesitações, expressivas da ambivalência que temos vindo a referir, contrastavam com os protestos de lealdade que os representantes dos ismaelitas foram reiterando ao longo dos anos. Tomemos, como exemplo, o telegrama que Gulamhussen R. Bangy, presidente da comunidade ismaelita do Niassa, enviou a Salazar em 1954, manifestando-lhe todo o seu apoio contra as reivindicações de Nehru relativamente aos territórios de Goa, Damão e Diu, e frisando “o indefectível patriotismo e a lealdade à nação de todos os ismaelitas que vivem e tranquilamente labutam na província de Moçambique”. O telegrama aproveitava para lembrar, em surdina, a naturalização que tardava em se concretizar,

¹⁵ “Extracto da Informação Política n.º 10-B do Consulado de Portugal em Nairobi, de 10 de Setembro de 1953, relativo a um apelo de Aga-Khan dirigido às nações não-muçulmanas do mundo para que lutem contra o colonialismo” (AHD, *ibid.*).

¹⁶ Todo este processo pode ser seguido em duas pastas do Arquivo Histórico-Diplomático de Lisboa: a que citamos nas duas notas anteriores e o Proc. 928, 2, n.º 375 PAA, “Fixação de Estrangeiros no Ultramar – Comunidades Ismaelitas nas Prov. Ultramarinas”.

invocando “os ismaelitas estrangeiros que nessa portentosa terra se fixaram e desejam ser portugueses *de jure*, porquanto de há muito se sentem portugueses pelo coração e veneram a gloriosa bandeira de Portugal”¹⁷. Em Janeiro de 1974, quando se vivia já o pleno crepúsculo da presença colonial portuguesa em África, a comunidade ismaelita de Lourenço Marques emitiu um comunicado em que prestava “homenagem ao Governo Português que estava a dar ao mundo o exemplo mais digno de uma sociedade pacífica, interessada apenas no bem-estar de todos os seus membros, independentemente da cor, do credo ou da origem”. Esta declaração desaprovava, nos termos mais veementes, uma declaração proferida pelo Príncipe Sadruddin Aga Khan, o qual, na qualidade de Alto Comissário das Nações Unidas para os Refugiados, tinha questionado a “integridade da nação portuguesa” (ou seja, tinha-se manifestado a favor da independência das colónias)¹⁸.

Nada disto era suficiente para fixar a administração portuguesa numa atitude unívoca em relação aos muçulmanos “asiáticos”. Um documento dos Serviços de Centralização e Coordenação de Informações de Moçambique (SCCIM) condensa bem esta predisposição, oscilando entre os habituais pólos opostos. Afonso Ivens-Ferraz de Freitas, Director dos SCCIM em 1964, recordava nesse texto os argumentos que usara, quando Administrador do Concelho de Lourenço Marques em Março de 1956, a fim de rejeitar uma petição que solicitava autorização para ser constituída a “Cooperativa dos Shia Imami Ismailia de Sua Alteza Aga Khan”. Por um lado, mostrava-se convencido de que, mais tarde ou mais cedo, as jovens gerações dos ismaelitas residentes em Moçambique “serão absorvidas pela ocidentalização”, processo que, segundo ele, se encontrava “incomparavelmente mais avançado” do que nas duas outras comunidades indianas, “a mahometana propriamente dita” e a hindu. Daí concluía que “tudo o que seja isolar esta comunidade [a ismaelita] é contraproducente e entravar a absorção que se vai constatando”. Mas, por outro lado, o mesmo Ivens-Ferraz de Freitas afirmava que “o patriotismo arrogado pelos requerentes não convence”. O que neles o incomodava era um alegado transnacionalismo, a sua pertença a uma comunidade religiosa e cultural que transcendia todas as fronteiras nacionais e que, desse modo, vinha perturbar a unidade da “nação” portuguesa:

¹⁷ *Diário de Notícias* (2 de Abril de 1954).

¹⁸ Carta do Cônsul-Geral de Portugal em Salisbúria para o Ministro dos Negócios Estrangeiros, de 22 de Janeiro de 1974, tendo em anexo um recorte do jornal de Salisbúria *The Rhodesia Herald*, de 19 de Janeiro desse ano (AHD, Ministério dos Negócios Estrangeiros, Direcção-Geral dos Negócios Políticos, Repartição da África, Ásia e Oceânia, Proc. 945, Cota AB 1322 PAA).

[...] A comunidade obedece tanto espiritual como politicamente às directrizes emanadas do seu chefe, o príncipe Aga Khan. [...] Podem ter a nacionalidade aparente que tiverem mas serão sempre “súbditos de Sua Alteza Aga Khan” e esta é a sua verdadeira, digamos, “nacionalidade”¹⁹.

Em finais dos anos 60, Fernando Amaro Monteiro, Adjunto dos SCCIM, chefe do respectivo Gabinete de Estudos e o islamólogo mais bem preparado em todo o aparelho colonial, concebeu o *Ijmâ* ou “Conselho dos Notáveis”, um órgão islâmico central que a administração portuguesa patrocinaria em Moçambique com vista a usá-lo para mobilizar a população muçulmana na guerra contra a FRELIMO²⁰. Ora, Monteiro pensava que esse órgão também serviria para realizar um desiderato que, em seu entender, deveria estar no centro de toda a política portuguesa de governança do Islão: afastar os muçulmanos de Moçambique de uma vinculação a centros externos de irradiação islâmica, dado que estes podiam apresentar ligações a correntes anticoloniais, alistando os fiéis moçambicanos na causa da FRELIMO²¹. A concretização deste objectivo estratégico passava por duas tácticas. Antes de mais, atrair os muçulmanos das confrarias sufi do norte de Moçambique, encaradas como mais tradicionalmente “africanas” e, portanto, mais abertas à manipulação pelo poder português:

O Distrito de Moçambique que constitui sem dúvida o centro de polarização negra no Norte da Província, representando a maioria da população islâmica e tendo como fulcro as numerosas confrarias muçulmanas sediadas na Ilha de Moçambique.

Caracteriza-se por uma profunda ortodoxia e riqueza ritual, bem como por uma amálgama de tradições e práticas eivadas de magia e superstições locais.

Dentro do sunismo, que engloba a maior parte dos islamitas da Província, quer de origem indiana, paquistânica ou autóctone [...], o Distrito de Moçambique mantém uma maior imobilidade e uma perfeita simbiose de tribalismo e feiticismo e, em certa medida, uma boa dose de tolerância e aculturação perante a influência portuguesa²².

¹⁹ ANTT, SCCIM n.º 408, Informação n.º 9/1964, de Janeiro de 1964, fls. 232-234.

²⁰ Sobre o projecto, concebido por Fernando Amaro Monteiro, de instaurar o *Ijmâ* como um órgão aparentemente destinado a propósitos religiosos, mas que, de facto, deveria envolver os dignitários islâmicos de Moçambique no apoio à causa de guerra portuguesa, há um conjunto de documentos relevantes nos arquivos dos SCCIM, todos assinados por Amaro Monteiro, dos quais importa realçar a Informação n.º 28/968, de 28 de Dezembro de 1968, ANTT, SCCIM n.º 412, fls. 332-334, a Informação n.º 19/70, de 31 de Julho de 1970, ANTT, SCCIM n.º 420, fls. 16-23, e o Anexo à Informação n.º 22/70, 26 de Setembro de 1970, ANTT, SCCIM n.º 420, fls. 96-100, bem como a Informação n.º 11/971 dos SCCIM, 29 de Maio de 1971, ANTT, SCCIM n.º 413, fls. 118-124.

²¹ F. A. Monteiro, “Relatório de serviço no estrangeiro”, 26 de Julho de 1968 (ANTT, SCCIM n.º 412, fls. 445-446).

²² Texto produzido pelo Grupo de Trabalho sobre Assuntos Islâmicos, presidido por Fernando Amaro Monteiro, intitulado “Breve esquemática do pensamento muçulmano, com vista à inserção e caracterização do movimento Wahhabita”, e inserido na Informação (Secreta) da Direcção-Geral de Segurança, Delegação de Moçambique, “Actividades Islâmicas em Moçambique”, Proc. P-57-A/SR-1, exemplar n.º 2437/72/DI/2/SC, 31 de Julho de 1972 (ANTT, PIDE-DGS, SC, Proc. 6037 CI (2), pt. 2, “Movimento ‘Wahhabita’ ou ‘Unitários’”, fls. 15-16).

Mas, em articulação com este investimento nas confrarias islâmicas, a estratégia de Amaro Monteiro também obrigava a contrariar as pretensões supostamente hegemónicas e centralistas dos muçulmanos de origem indiana e paquistanesa:

Nas Associações dotadas de estatutos e concebidas à europeia, estão concentrados vários indivíduos que, não tendo função religiosa, aspiram a um papel de relevância sobre as comunidades, por processo laico, com variados e graves inconvenientes. As Associações, se sobretudo unificadas (como pretende, por exemplo, o Dr. Abdool Karim Vakil (gerente da Casa Coimbra, desta cidade), conduzirão ao domínio de uma elite de origem asiática sobre o negro e fabricarão chefes políticos²³.

Num documento de data posterior, Amaro Monteiro recomendava que as associações islâmicas de Moçambique, de maioria indiana, fossem colocadas sob apertada vigilância. Para justificar semelhante medida, recorria à velha dicotomia identitária que distinguia entre uma “massa nativa controlável” e “elementos de raiz asiática” cuja orientação doutrinária podia chocar com os interesses do poder português²⁴. As suas posições de desconfiança em relação aos muçulmanos “asiáticos” não o impediram, contudo, de aconselhar o Governador-Geral Arantes e Oliveira a envolver Abdool Magid Karim Vakil, que o documento atrás citado referenciara negativamente, na cerimónia islâmica do Id-ul Fitr, durante a qual o Governador iria ler uma mensagem dirigida aos muçulmanos de Moçambique como parte do plano de sedução das populações islâmicas concebido por Amaro Monteiro, a exemplo do que já fizera o Governador anterior, Baltazar Rebelo de Sousa (sendo sempre Monteiro a escrever, na sombra, os textos das mensagens e a cuidar de todos os pormenores encenatórios das cerimónias em que elas seriam lidas). Amaro Monteiro propunha que o Governador-Geral fosse recebido numa mesquita por cinco dignitários islâmicos, entre os quais Abdool Karim Vakil, e que este servisse de elo de ligação com os restantes elementos, podendo também zelar pelos detalhes respeitantes à cerimónia²⁵. A 1 de Dezembro de 1970, durante a recepção de Arantes e Oliveira na mesquita, coube a Karim Vakil fazer o discurso em nome das associações e confrarias islâmicas. As suas palavras espelhavam a idealização “lusotropicalista” a que o poder português recorrera como último

²³ Cf. Informação dos SCCIM n.º 19/70, de 31 de Julho de 1970, assinada por Fernando Amaro Monteiro, com o assunto: “Visita do Presidente da Comunidade Islâmica de Lisboa à Província de Moçambique” (ANTT, SCCIM n.º 420, fl. 21).

²⁴ Cf. Informação dos SCCIM n.º 11/971, de 29 de Maio de 1971, assinada por Fernando Amaro Monteiro, com o assunto: “Deslocação em serviço à Ilha de Moçambique. Associações muçulmanas” (ANTT, SCCIM n.º 413, fl. 123).

²⁵ Informação não numerada dos SCCIM, de 16 de Novembro de 1970, assinada por Fernando Amaro Monteiro, com o assunto: “Cerimónia de encerramento do Ramadan” (ANTT, SCCIM n.º 413, fls. 278-279).

avatar da sua ideologia colonial. Desse modo, a administração via-se confirmada no discurso em que o “outro”, devidamente “assimilado” ou “integrado”, lhe devolvia as representações de si própria:

Este gesto de V. Ex.^a [...] vem além de tudo demonstrar mais uma vez o ideal ecuménico que reina no espírito dos nossos governantes, pois se somos, de facto, um só povo formando uma só Nação, una e indivisível, nela se integram todas as religiões, todas as etnias, da Comunidade Lusíada que temos vindo a construir há séculos na base do amor e tolerância²⁶.

O movimento pendular da ambivalência, no qual as autoridades portuguesas pareciam agora dispostas a atrair os membros mais destacados da comunidade muçulmana “asiática” de Moçambique, acabou por conferir a Abdool Karim Vakil uma posição de relevo dentro da nova *entente* política. Em 1973, tornou-se o primeiro (e único) muçulmano a ser nomeado membro do Governo-Geral da região, facto que mereceu destaque nalguma imprensa internacional, nomeadamente no Paquistão, e que o poder português procurou explorar nas relações diplomáticas com os países árabes²⁷.

Persistência das clivagens: o caso dos wahhabitas

A desconfiança com que Amaro Monteiro encarava certas derivas de algumas associações islâmicas incidiu, sobretudo, no segmento particular dos chamados wahhabitas. Na década de 60, em Moçambique, eram identificados como tal todos aqueles que haviam estudado o Islão na Arábia Saudita. O seu protagonismo crescente no sul de Moçambique podia perturbar os planos para atrair os dignitários das confrarias sufi do norte. Estas eram, de facto, o alvo preferencial das críticas produzidas pela Wahhabe, sempre intolerante para com os desvios supostamente introduzidos pelas confrarias na “pureza” doutrinária e ritual do Islão. Sujeito à dupla influência do movimento deobandi da Índia e da corrente inaugurada, no século XVIII, por Muhammad Abd Al-Wahhab na Arábia Saudita, com a sua intolerância perante o menor desvio em relação à norma islâmica – presumindo a possibilidade de localizar essa norma no meio da imensa pluralidade

²⁶ *A Tribuna* (2 de Dezembro de 1970), p. 2.

²⁷ Ofícios da Embaixada portuguesa em Islamabad e do Ministério dos Negócios Estrangeiros, datados de Agosto e Setembro de 1973, informavam que dois jornais de Karachi, a 3 de Agosto e a 5 de Setembro, haviam publicado notícias sobre a nomeação de Abdool Magid Abdool Karim Vakil como Ministro do Governo da Província de Moçambique, sublinhando o facto de ser o primeiro muçulmano na história de Portugal a aceder a semelhante cargo. Nas pastas do Arquivo Histórico-Diplomático constam os recortes dos referidos jornais. Um deles, *The Star*, dava destaque à notícia na primeira página, acompanhando-a com uma fotografia de Abdool Karim Vakil. Cf. AHD, Ministério dos Negócios Estrangeiros, Direcção-Geral dos Negócios Políticos, Repartição da África, Ásia e Oceânia, Proc. 945, Cota AB 1322 PAA.

que percorre o Islão vivido –, o wahhabismo moçambicano denunciava as práticas das confrarias islâmicas como uma inaceitável “inovação” religiosa (*bid’a*). Tratava-se de uma crítica que misturava as habituais suspeitas fundamentalistas relativamente ao misticismo e à ritualidade própria dos sufi com o menosprezo destinado a formas de “sincretismo” religioso, as quais se julgava caracterizar as ordens muçulmanas do norte de Moçambique. Os recém-emergentes wahhabitas classificavam-nas sob os epítetos de “obscurantismo” e de “ignorância” face à “verdadeira” religião islâmica – categorização que, de resto, partilhavam com a visão orientalista predominante entre os islamólogos portugueses²⁸.

As colisões entre os dois lados do Islão moçambicano subiram de tom a 10 de Dezembro de 1971, na mesquita *Anuaril Islamo* de Lourenço Marques, quando o mais proeminente representante do wahhabismo local, Abubacar Ismael “Mangira”, ridicularizou dois eminentes *khalifas* sufi da Ilha de Moçambique, Said Mujabo e Said Bakr, diante de uma congregação composta por 800 membros. Na sequência deste episódio, os dirigentes das confrarias e de associações sufi enviaram uma queixa formal ao Governador-Geral²⁹. A nova política islâmica das autoridades portuguesas estava a arrastá-las para um conflito identitário e interétnico que dividia os muçulmanos de Moçambique e que depressa poderia assumir proporções volumosas, acrescentando-se a uma guerra de desfecho cada vez mais incerto (Alpers, 1999, pp. 181-182; Macagno, 2006, pp. 100-102; Monteiro, 2004, pp. 110-111).

Na óptica da administração portuguesa de Moçambique, havia agora um “bom muçulmano” – imagem nem por isso menos ambivalente –, encarnado na liderança islâmica da zona norte da colónia, e um “mau muçulmano” associado aos wahhabitas³⁰. Queixando-se de que, durante anos, as autoridades de Moçambique tinham negligenciado os seus avisos sobre a relevância e o “perigo” do wahhabismo em Moçambique³¹, Amaro Monteiro dispunha agora de meios para direccionar os instrumentos de controlo sobre essa corrente e procurar inibir a sua influência.

Diga-se, no entanto, que a estratégia por ele delineada não visava a pura e simples exclusão da corrente wahhabita, mas antes uma tentativa de a inscrever numa moldura em que estivesse mais diluída, eventualmente enquadrada

²⁸ Sobre a natureza e a evolução do wahhabismo em Moçambique na fase final do colonialismo português, ver Bonate (2007, pp. 176-180).

²⁹ Sobre estes acontecimentos, ver Monteiro (2004, p. 110), Bonate (2011), e “Breve esquemática do pensamento muçulmano, com vista à inserção e caracterização do movimento Wahhabita” (ANTT, PIDE-DGS, SC, Proc. 6037 CI (2), pt. 2, “Movimento ‘Wahhabita’ ou ‘Unitários’”, fl. 17).

³⁰ Sobre a construção do “bom” e do “mau” muçulmano, baseada numa visão estática, naturalizante ou essencialista e a-histórica das culturas, ver Mamdani (2002, 2004).

³¹ Ver nota manuscrita de Fernando Amaro Monteiro, de 2 de Maio de 1967 (ANTT, SCCIM n.º 413, fl. 261).

pelo poder colonial português. Assim, a 15 de Agosto de 1972, numa cerimónia pública com grande cobertura noticiosa, para a qual 21 dignitários muçulmanos haviam sido convidados, sob a batuta de Amaro Monteiro, a fim de se pronunciarem e depois assinarem formalmente uma declaração que recomendava aos fiéis a tradução portuguesa de uma versão resumida dos *Hadiths* de El-Bokhari, quatro dos dignitários presentes pertenciam à corrente wahhabita. No decurso da discussão que precedeu a cerimónia pública da assinatura, esses representantes do wahhabismo votaram em minoria contra o parecer relativo à *bid'a* que constava do texto final da *Seleccção de Hadiths*³², mas nem por isso deixaram de subscrever, juntamente com os outros líderes islâmicos, a recomendação favorável a essa edição. Como se isso não bastasse, Amaro Monteiro manobrou para que o discurso principal, feito em nome dos muçulmanos presentes, coubesse ao Xehe Momade Issufo, de Lourenço Marques, figura importante do wahhabismo local (e um dos que haviam votado contra o parecer acerca da inovação religiosa). Esse discurso recebeu o devido destaque no cartaz de propaganda com que o Gabinete Provincial de Acção Psicológica de Moçambique difundiu, em Novembro de 1972, a referida cerimónia, que deveria ter constituído o primeiro passo para a constituição do já citado *Ijmâ*.

Todavia, a clivagem que opunha os muçulmanos “conservadores” aos “reformistas” wahhabitas – ainda que esse “reformismo” significasse o retorno a uma suposta pureza original do Islão – estava à beira de escapar ao controlo judicioso exercido por Amaro Monteiro, fazendo ruir os equilíbrios delicados que este tentava promover e gerir. Tal clivagem levou o *Sharif Said Bakr*, cuja autoridade se estendia a dezenas de ramos da Qadiriyya Sadat (uma confraria islâmica ou ordem sufista) no norte de Moçambique, a ameaçar que desencadearia, em poucos dias, uma série de levantamentos violentos em três distritos se a administração portuguesa cedesse às pressões dos seus opositores wahhabitas (Alpers, 1999, p. 182; Cahen, 2000, p. 582; Monteiro, 1989, p. 85). É de realçar que esta declaração, comunicada ao próprio Amaro Monteiro, foi feita precisamente a 15 de Agosto de 1972, no pleno momento em que se celebrava o apoio dos dignitários islâmicos à publicação dos *Hadiths* encenado pelo poder colonial. Segundo Monteiro, essa ameaça merecia ser levada a sério atendendo à influência de Said Bakr so-

³² A frase original referia o seguinte: “Deve ser repellido quem quer que introduza na nossa fé uma inovação (*bid'a*) que nela se não fundamente”. O que dividiu os dignitários muçulmanos ficou sintetizado no parecer que a acompanhava, redigido pelo próprio Amaro Monteiro, onde se afirma que “há correntes, no entanto, que admitem haver “*bid'a-s h'asana-s*” (inovações rectas), não contrárias ao seu espírito, baseando-se no conteúdo sunita; consideram que a s. 5, v. 3, não impede a prática de actos não ofensivos dos preceitos fundamentais” (El-Bokhari, 1972, p. 14). A discussão no seio dos 21 dignitários islâmicos que precedeu a cerimónia da autenticação dos *Hadiths* foi acesa, por vezes mesmo violenta (chegando às ameaças de morte), e só veio aprofundar as fracturas entre o Islão das confrarias e o Islão wahhabita (Monteiro, 1993, p. 284).

bre milhares de muçulmanos. Parecia, pois, que a concessão, milimetricamente regulada, da auto-estima a comunidades que antes se sentiam marginalizadas corria o risco de gerar uma situação incontrolável. Daí que, nas análises retrospectivas que dedicou ao seu plano e à forma como o mesmo foi mutiladamente implementado pelas autoridades no terreno, Amaro Monteiro insistia na ideia de que teria sido imperioso comprometer e envolver o mais depressa possível os líderes muçulmanos, entretanto “captados”, com os interesses do poder português. Caso contrário, afirma este autor, aqueles gozariam de tempo para ver “excessivamente” alimentada a sua auto-estima, e desse investimento narcísico poderiam retirar uma noção de força própria que os retraísse face aos objectivos (coloniais e militares) portugueses ou até, hipótese “temível”, os colocasse numa postura decididamente confrontacional e conflitual em relação à administração portuguesa (Monteiro, 1993, pp. 283-284, 307). Na verdade, a ameaça intempetiva lançada por Said Bakr foi interpretada por Amaro Monteiro como um claro indício de que as lideranças muçulmanas, potencialmente cooptáveis, estavam à beira de adquirir uma autoconsciência demasiado autónoma para os interesses das autoridades portuguesas.

O *Ijmâ* ou “Conselho de Notáveis” não chegou a ser concretizado, em grande parte devido às insuficiências estruturais do aparelho colonial português. Estas consentiram que demasiado tempo se escoasse entre a formulação inicial do projecto de Amaro Monteiro, em 1965, e o esboço da sua implementação, sete anos depois. Mesmo assim, e apesar de não ter logrado uma plataforma institucional que mobilizasse as populações muçulmanas na guerra contra a FRELIMO, a actuação de Amaro Monteiro, sobretudo graças aos seus contactos directos com líderes islâmicos, quebrando o gelo e a hostilidade de décadas, permitiu subtrair cerca de 1 milhão de muçulmanos ao poder de atracção que o movimento anticolonial poderia exercer. Isso deu um balão de oxigénio, ainda que breve e mal explorado, às forças portuguesas.

Este resultado explica que, independentemente das complexidades internas que pudesse revelar, a visão estratégica do Islão moçambicano desenvolvida pelas autoridades coloniais portuguesas tenha acabado por extravasar para o período pós-colonial. Quando a governação da FRELIMO acordou, finalmente, para a questão islâmica nos anos 80 – depois de ter afrontado os grupos muçulmanos no contexto das perseguições aos cultos religiosos durante os primeiros anos de independência –, limitou-se, em grande medida, a inverter a política conduzida pelos portugueses sem lhe alterar as categorizações que a definiam: enquanto que os colonizadores tinham procurado reforçar a parceria com as confrarias islâmicas em detrimento dos wahhabitas, a FRELIMO privilegiou os últimos em detri-

mento das primeiras ao patrocinar a criação de um Conselho Islâmico de âmbito nacional predominantemente composto por líderes conotados com o wahhabismo (Bonate, 2011). Uma política que replicava, afinal, a antiga estratégia colonial, ilustrando bem a resistência de certas continuidades sociais e políticas³³.

Referências

- Alpers, E. A. (1999). Islam in the service of colonialism? Portuguese strategy during the armed liberation struggle in Mozambique. *Lusotopie* 1999, pp. 165-184.
- Bastos, S. P. (2008). Ambivalence and phantasm in the Portuguese colonial discourse production on Indians. *Lusotopie*, 15 (1), 77-95.
- Bonate, L. (2007). *Traditions and transitions: Islam and chiefship in Northern Mozambique ca. 1850-1974*. Tese de doutoramento não publicada, Universidade de Cape Town, África do Sul.
- Bonate, L. (2011). Governance of Islam in colonial Mozambique. In V. Bader, M. Maussen & A. Moors (Eds.), *Colonial and post-colonial governance of Islam: Continuities and ruptures*. Amsterdão: Amsterdam University Press (no prelo).
- Cahen, M. (2000). L'État Nouveau et la diversification religieuse au Mozambique, 1930-1974. II. La portugalisation désespérée (1959-1974). *Cahiers d'Études africaines*, 159, XL-3, pp. 551-592.
- Cruz, L. C. (1968). Alguns aspectos da subversão na província portuguesa da Guiné. *Ultramar*, 32 (4), 125-147.
- Dias, E. C. (2005). "Islão negro" versus "verdadeiro Islão" – Dilema ou sintoma de persistente e injustificada discriminação dos muçulmanos africanos subsaarianos? *Africana Studia*, 8, pp. 167-187.
- Dias, J. (1956). *Minorias étnicas nas províncias ultramarinas*. Lisboa: Centro de Estudos Políticos e Sociais (Relatório confidencial).
- Domingues, J. G. (1955). Influência arabo-islâmica no Ultramar. *Estudos Ultramarinos*, 5 (1-3), 259-280.
- El-Bokhari (1972). *Seleção de Hadiths. Tradições muçulmanas. Versão portuguesa resumida adaptada da tradução francesa de G. H. Bousquet*. Lourenço Marques: Edição popular promovida pelo Governo-Geral de Moçambique.
- Enes, A. (1946). *Moçambique. Relatório apresentado ao governo*. Lisboa: Agência Geral das Colónias. (Obra original publicada em 1893)
- Franklin, A. S. (1956). *A ameaça islâmica na Guiné Portuguesa*. Comunicação apresentada ao IV Congresso da União Nacional, Lisboa.
- Froelich, J. C. (1962). *Les musulmans d'Afrique noire*. Paris: Éditions de l'Orante.
- Gonçalves, J. J. (1958). *O mundo árabo-islâmico e o ultramar português*. Lisboa: Ministério do Ultramar – Junta de Investigações do Ultramar, Centro de Estudos Políticos e Sociais.

³³ Sintomática disso mesmo foi a reedição, por iniciativa do Governo da FRELIMO, da *Seleção de Hadiths* de El-Bokhari que, em 1972, Amaro Monteiro tinha efectuado para dar sequência ao Plano de Acção Psicológica do Governo-Geral de Moçambique que visava captar e cooptar as lideranças islâmicas locais. Agradeço a Mohamad Amadã ter-me prestado esta informação na entrevista que lhe fiz a 5 de Maio de 2010. Mais significativo ainda foi o facto de Fernando Amaro Monteiro ter sido contactado, em meados dos anos 80, por altos representantes do Governo de Moçambique que o convidaram a deslocar-se ao seu país para que ele pudesse desempenhar funções de consultor para assuntos islâmicos. Essa deslocação nunca chegou a concretizar-se.

- Gonçalves, J. J. (1961). *O islamismo na Guiné Portuguesa (Ensaio sociomissionológico)*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- Gouilly, A. (1952). *L'Islam dans l'Afrique Occidentale Française*. Paris: Éditions Larose.
- Harrison, C. (1988). *France and Islam in West Africa, 1860-1960*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jahoda, G. (1999). *Images of savages: Ancient roots of modern prejudice in Western culture*. Londres/Nova Iorque: Routledge.
- Le Goff, J. (1984). *A civilização do Ocidente medieval* (Vol. 2) (M. Ruas, Trad.). Lisboa: Estampa. (Obra original publicada em 1964)
- Macagno, L. (2006). *Outros muçulmanos: Islão e narrativas coloniais*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Mamdani, M. (2002). Good Muslim, bad Muslim: A political perspective on culture and terrorism. *American Anthropologist*, 104 (3), 766-775.
- Mamdani, M. (2004). *Good Muslim, bad Muslim: America, the cold war, and the roots of terror*. Nova Iorque: Pantheon Books.
- Martins, O. (1978). *O Brasil e as colónias portuguesas*. Lisboa: Guimaráes & C.^a. (Obra original publicada em 1880)
- Monteiro, F. A. (1989). As comunidades islâmicas de Moçambique: Mecanismos de comunicação. *Africana*, 4, pp. 65-89.
- Monteiro, F. A. (1993). *O Islão, o poder e a guerra: Moçambique 1964-1974*. Porto: Universidade Portucalense.
- Monteiro, F. A. (2004). Moçambique, a década de 1970 e a corrente wahhabita: Uma diagonal. In *O Islão na África Subsariana – Actas da 6.ª Conferência Internacional “Estados, poderes e identidades na África Subsaariana”* (pp. 107-113). Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
- Mota, A. T. (1954). *Guiné Portuguesa* (Vol. 1). Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- Santos, B. S. (2002). Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade. In M. I. Ramalho & A. S. Ribeiro (Orgs.), *Entre ser e estar. Raízes, percursos e discursos da identidade* (pp. 23-85). Porto: Afrontamento.
- Telo, A. J. (1994). *Economia e império no Portugal contemporâneo*. Lisboa: Edições Cosmos.
- Triaud, J.-L. (2006). Politiques musulmanes de la France en Afrique subsaharienne à l'époque coloniale. In P.-J. Luizard (Ed.), *Le choc colonial et l'islam. Les politiques religieuses des puissances coloniales en terres d'islam* (pp. 271-282). Paris: La Découverte.
- Vakil, A. (2004). Pensar o Islão: Questões coloniais, interrogações pós-coloniais. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 69, pp. 17-52.
- Vakil, A., Monteiro, F. A., & Machaqueiro, M. (2011). *Moçambique. Memória falada do Islão e da guerra*. Coimbra: Almedina.
- Vieira, G. B. (1971). Contribuição dos muçulmanos portugueses da Guiné para a estabilidade nacional. *Revista Militar*, 10, pp. 595-613.
- Zamparoni, V. (2000). Monhés, baneanes, chinás e afro-maometanos: Colonialismo e racismo em Lourenço Marques, Moçambique (1890-1940). *Lusotopie* 2000, pp. 191-222.